



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

Vergeben und Vergessen. Über eine vernachlässigte Dimension der Soteriologie

von Sass, Hartmut

Abstract: Ist im Akt der Vergebung zugleich ein Element des Vergessens enthalten? In welchem Verhältnis stehen Vergebung und Vergessen? Und vergisst selbst Gott, wenn er vergibt? Den konstruktiven Konnotationen des Vergessens nachzugehen, scheint mit der Pflicht des Erinnerns zu kollidieren. Daher wird in einem ersten Teil im Gespräch mit Nietzsche herausgearbeitet, in welcher Hinsicht Menschen auf das Vergessen angewiesen sind. In einem zweiten Teil wird die komplizierte und verzweigte Grammatik des Vergessens expliziert. Auf dieser Basis kann in einem dritten theologischen Teil die riskante Frage beantwortet werden, in welcher Hinsicht Gott vergisst, wenn er vergibt. Dazu wird die These ausgearbeitet, wonach einerseits die Vergebung der einzige Grund des Vergessens sein darf, um einer blinden Ignoranz vorzubeugen, und wonach andererseits das Vergessen eine mögliche Folge der Vergebung sein kann, damit ein Miteinander nicht bleibend vergiftet sei, sondern als tatsächlich befreit erlebt werden kann.

DOI: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2013-0018>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86262>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2013). Vergeben und Vergessen. Über eine vernachlässigte Dimension der Soteriologie. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 55(3):314-343.

DOI: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2013-0018>

Hartmut von Sass

Vergeben und Vergessen

Über eine vernachlässigte Dimension der Soteriologie¹

für Johannes Zachhuber

Zusammenfassung: Ist im Akt der Vergebung zugleich ein Element des Vergessens enthalten? In welchem Verhältnis stehen Vergebung und Vergessen? Und vergisst selbst Gott, wenn er vergibt? Den konstruktiven Konnotationen des Vergessens nachzugehen, scheint mit der Pflicht des Erinnerns zu kollidieren. Daher wird in einem ersten Teil im Gespräch mit Nietzsche herausgearbeitet, in welcher Hinsicht Menschen auf das Vergessen angewiesen sind. In einem zweiten Teil wird die komplizierte und verzweigte Grammatik des Vergessens expliziert. Auf dieser Basis kann in einem dritten theologischen Teil die riskante Frage beantwortet werden, in welcher Hinsicht Gott vergisst, wenn er vergibt. Dazu wird die These ausgearbeitet, wonach einerseits die Vergebung der einzige Grund des Vergessens sein darf, um einer blinden Ignoranz vorzubeugen, und wonach andererseits das Vergessen eine mögliche Folge der Vergebung sein kann, damit ein Miteinander nicht bleibend vergiftet sei, sondern als tatsächlich befreit erlebt werden kann.

Summary: Does the act of forgiveness entail an element of forgetting? Which relation do forgiving and forgetting precisely entertain? And does God forget when he forgives? Highlighting forgetting's constructive connotations seems to conflict with the duty to remember. Hence, a first section elaborates – in dialogue with Nietzsche – on the existential fact that human beings need to forget. The complex and ramified grammar of forgetting is worked out in detail by the second part of the paper. On this basis it is possible to address theologially in the third section the risky question in which sense God forgets in His forgiving. For this purpose, the thesis is presented that forgiveness is the only reason for forgetting to avoid a blind ignorance on the one hand and that forgetting is one possible consequence of forgiveness in order not to poison our living together in favor of experiencing community as truly delivered.

Hartmut von Sass: Kirchgasse 9, Theologische Fakultät, CH-8001 Zürich,
E-mail: hartmutvonsass@access.uzh.ch

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die leicht bearbeitete und erweiterte Version meines Habilitationsvortrags, gehalten am 14. Dezember 2012 in Zürich. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

Was in den nächsten Minuten folgt, werden Sie irgendwann vergessen haben. Ziemlich sicher, was die Details angeht, vielleicht sogar den ganzen Vortrag, seinen Anlass oder mich. Nicht ganz ausgeschlossen werden kann auch, dass ich selbst vergessen werde, was hier passiert. Unwahrscheinlich zwar, aber möglich ist, dass also auch ich den ganzen Vortrag vergesse und seinen Anlass gleich mit dazu. Dass ich mich allerdings selbst vergesse, schließe ich – auch auf Grund der nicht ganz ungefährlichen Mehrdeutigkeit des Sich-selbst-Vergessens – bis auf weiteres aus. Doch wie Sie sehen, versuche ich gerade, einiges dafür zu tun, dass meine nicht ganz höfliche Eingangsprognose, dass Sie vergessen werden, fehlschlägt: Denn indem ich uns daran erinnere, dass wir vergessen werden, könnte die Wahrscheinlichkeit, dass es genau so kommt, bereits sinken.

Das ist nicht in jedem Fall zu begrüßen. Bei vielem, das sich als irrelevant herausstellt, ist es gut, ja gesund und reinigend, es nicht im Gedächtnis zu behalten. Und selbst bei Dingen, Namen, Sachverhalten, Fakten, Eindrücken und Gefühlen, die uns wichtig gewesen sind, mag sich das Abgleiten ins Reich des Vergessens zu Recht einstellen. Es gehört zur Faktizität unseres Lebens – manche würden hinzufügen: zu seinen wesentlichen Bedingungen –, dass wir überhaupt vergessliche Tiere sind. Doch die Alltäglichkeit des Vergessens steht in einer so spannenden wie seltsamen Asymmetrie zu seiner theoretischen Aufarbeitung; die Prominenz des Vergessens geht folglich einher mit einem latenten Schweigen der sogenannten Lebenswissenschaften über unsere menschlich-allzumenschliche Vergesslichkeit. Obgleich alle mindestens einmal in den Fluss des Vergessens – *Lethe* – springen, fragen sich jedoch nur wenige, was genau passiert, wenn wir tatsächlich »auf dem Sprung« sind.²

Dieses Vergessen des Vergessens hat Gründe. Erstens genießt der nahe liegendste Gegenbegriff des Vergessens, das Erinnern, eine lebensweltliche Vorschussplausibilität, gegen die das Vergessen als ein eigenständiges Thema der Philosophie, Kulturwissenschaft oder der Theologie bislang kaum angekommen ist (etwas anders liegen die Dinge im Fall der Psychologie und Psychoanalyse, die jedoch für unsere Zwecke Marginalien bleiben werden). Das Erinnern in seiner bezeichnenden Dopplung von kognitivem Vermögen und moralischer Haltung ist weitgehend positiv konnotiert, sodass das Vergessen entweder als ein bemitleidenswertes Widerfahrnis gelten muss oder als verantwortungslose Ignoranz. Der Primat des Erinnerns und die Degradierung des Vergessens scheinen daher für unser (vor)akademisches Selbstverständnis nicht allein eine Zustands-

² Zum mythologischen Hintergrund des *Lethe*-Konzepts und seinen Transformationen vgl. Mircea ELIADE, *Mythologies of Memory and Forgetting*, in: *History of Religions* 2:2 (1963), 329–344, bes. 334; Harald WEINRICH, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München (1997) ³2000, 18.

beschreibung zu sein, sondern auch ihr alternativloses Gebot, kein Vorschlag also, sondern eine Pflicht.

Ein weiterer Grund für die interdisziplinäre Tendenz, das Vergessen zu vergessen, hat einen ganz anderen Zuschnitt. Er liegt in der nur schwer greifbaren Architektur des Vergessens und in dessen grammatisch prekären Status. Simpler Zuordnungen wie Passivität und Aktivität, bloßem Widerfahrnis und bewusster Tätigkeit oder unvermeidbarer Hilflosigkeit und trainierbarer Fertigkeit entzieht sich das Vergessen offenbar. Bestimmte grammatische Züge führen hier nur in die Leere performativer Widersprüche. Schon die mehrdeutige Aufforderung »vergiss es!« verhallt, wenn sie wörtlich genommen wird: Das Vergessen zu befehlen, ist so kontraproduktiv, wie jemanden zu bitten, sich jetzt keinen weißen Elefanten vorzustellen. »Vergessen« wird so zu einem rätselhaften Begriffe, meist eingefangen in Metaphern der *privatio*, die es dann zu überwinden gelte: von der Ideenvergessenheit bei Platon bis zur Seinsvergessenheit bei einem seiner späten Schüler.³ Wir müssen uns darauf einstellen, dass eine konzeptuelle Klärung des Vergessens auf Widerstände stößt, zum Teil auch deshalb, weil das Vergessen in ein komplexes Begriffsnetz gewoben ist und sich die Abgrenzung zum Erinnern als durchlässig erweist: Wer vom Erinnern spricht, ohne vom Vergessen zu reden, hat vom Erinnern vielleicht noch gar nicht wahrhaft gesprochen.

Dem hat allerdings, drittens, der fast unüberschaubar gewordene Erinnerungsdiskurs, der seit den 1980er Jahren an Prominenz gewann und sie bis heute nicht wirklich verloren hat, kaum Rechnung getragen.⁴ Die Formen, Medien, Topoi, kulturellen Prägungen und identitätsstiftenden Notwendigkeiten des Erinnerns für Individuen und Kollektive sind meist unter Aussparung der Nachbarbegriffe jenes Erinnerns Gegenstand weit reichender Erwägungen geworden. Deren Resultate mögen heute zu Teilen ihrerseits feste Bestandteile unseres »kulturellen Gedächtnisses« sein. Dem Problem, was das »Andere der Erinnerung« sei, und der in der Tat riskanten Frage, wie viel Wertschätzung wir diesem Anderen entgegenbringen sollten, haben sich daher nur wenige Autoren eingehend gewidmet. Es war Umberto Eco, der die Frage nach einer möglichen *ars oblivionalis* – als Pendant zur traditionelleren *ars memoriae* – recht lakonisch abwies: *forget it!*⁵ Und es war Harald Weinrich, der sich als einer der wenigen diesem Imperativ entzog, indem er Bausteine für eine kritikoffene Kunst des

³ Dazu Bernhard WALDENFELS, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 383f.

⁴ Einen guten Überblick bietet Bradford VIVIAN, Review Essay: On the Language of Forgetting, in: Quarterly Journal of Speech 95:1 (2009), 89–104.

⁵ Umberto ECO, »Ars oblivionalis? Forget it!, in: Publications of the Modern Language Association 103 (1988), 254–261; Eco schlägt ein *semiotisches* Argument vor, nach dem auch die Kunst

Vergessens sammelte. Zu nennen ist – neben einigen anderen – auch Paul Ricoeur, dessen Buch *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bereits im Titel anzeigt, dass das Vergessen als ein der *memoria* und *historia* gleichberechtigtes Thema zur Sprache kommen soll.⁶ Nun bezieht jener Erinnerungsdiskurs seine Beispiele zumeist aus einem ethisch aufgeladenen Arsenal, dem nicht gefahrlos zu widersprechen ist. Abgründige Menschheitsverbrechen wie der Holocaust und die organisierte Vernichtungsmaschinerie der Konzentrationslager haben das Potential, in jener Suche nach einer *ars oblivionalis* ein bestenfalls zynisches Unterfangen zu erkennen. Die »Ethik der Erinnerung« (Avishai Margalit) stellt sich der perfiden Politik des Vergessens entgegen und drängt auf ein Gedenken im Modus der Aufarbeitung, des Versuchs zu verstehen, der Konservierung individuellen Erlebens und der Bewahrung kollektiver Erfahrung. Die Erinnerung an den Eigenwert des Vergessens muss dann im Namen der unbedingt gebotenen Erinnerung in Vergessenheit geraten.⁷

Wenn im Folgenden vom »Vergeben und Vergessen« gehandelt werden soll, eskalieren die skizzierten Probleme: Verdichtet sich nun nicht jene Vorschussplausibilität des Erinnerns zu einer theologischen Notwendigkeit, nach der die Vergebung gerade gegen das Vergessen ankämpft, anstatt es in sich zu integrieren? Wenn schon der grammatische Status des Vergessens derart zerbrechlich ist, vergrößert man dann nicht ohne Not die Probleme, die in den Lehrstücken der Soteriologie mithilfe des ›Vergessens‹ adressiert werden sollen? Und wenn der Glaube an Gott eine »Gedächtnisstiftung« ist,⁸ müsste dann nicht auch die im glaubenden Erinnern vergegenwärtigte und verwirklichte Vergebung der Kontrapunkt zum Vergessen sein, muss nicht gerade das Vergessen vergeben werden?

des Vergessens auf Zeichen angewiesen sei, Zeichen jedoch präsenzstiftend wirkten und dem Vergessen als Modus der Abwesenheit gerade entgegenarbeiteten.

6 Siehe Paul Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000]. Aus dem Französischen von Hans-Dieter GONDEK, Heinz JATHO und Markus SEDLACZK, München 2004; zur Gewichtung des Vergessens bei Ricoeur vgl. Hans-Christoph ASKANI, *Zwielicht und Vergessen*. B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*. P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, in: Burkhard LIEBSCH (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen*. Geschichtstheorie nach Paul Ricoeur, Berlin 2010, 91–109, bes. 91 und 100.

7 Eine neuere Ausnahme dieser Regel bildet das Buch von Christian MAIER, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*. Vom Umgang mit schlimmer Vergangenheit, München 2010. Maier stellt aus historischer Sicht die Erinnerungsfixierung zum Zweck der Versöhnung zwischen Völkern in Frage; er erinnert daran, dass bereits bei den Griechen gerade nicht das Erinnern, sondern das Vergessen ein Heilmittel war, mit »schlimmer Vergangenheit« umzugehen.

8 So Ingolf U. DALFERTH, *Glaube als Gedächtnisstiftung*, in: ZThK 104 (2007), 59–83.

Es ist erkennbar: Die drei zuvor umrissenen Problemfelder treten nun in verstärkter Form auf, sobald wir nach den möglichen Bezügen des Vergessens zum Akt der Vergebung fragen. Genauer: Es soll um das dogmatisch bisher vernachlässigte Problem gehen, inwiefern Gottes Vergebung ein Vergessen enthalten könnte und – so man diese Frage bejaht – was es konkret ist, dass Gott vergebend vergisst, wenn er denn überhaupt zu vergessen vermag. Dazu ist an die Materie behutsam heranzuführen, was in einem Dreischritt geschehen soll, der jeweils gezielt auf die drei obigen Problemkonstellationen reagiert. Nietzsches zuletzt ambivalente Wertschätzung für das Vergessen mag uns einen »Sinn und Geschmack« für unser Thema geben, indem das Vergessen sowohl in seiner Eigendynamik als auch als Modul des Erinnerns selbst in den Blick kommt (I.). Verwiesen ist damit aber zugleich auf die Notwendigkeit, stärker in eine grammatistische Klärung des Begriffs zu investieren, als es Nietzsche in seinem facettenreichen und zugleich konditionierten Plädoyer für das Vergessen getan hat (II.). Erst nach diesen notwendigen Klärungen gehen wir zum eigentlich theologischen Teil über, um uns der Frage zu widmen, ob Gott vergisst, wenn er vergibt (III.).

Es sei – dies als letzte Vorbemerkung – zugegeben, dass es alles andere als selbstverständlich ist, der Soteriologie eine *doctrina oblivionalis* hinzuzufügen. Haben wir demgegenüber nicht die vor allem jüdische Tradition ernst zu nehmen, die uns die Forderung des Erinnerns in einer Weise vergegenwärtigt, die das Vergessen nun gerade als identitätsraubendes Problem vorstellt? Ein Vergeben – ohne zu vergessen; ein Vergessen – ohne zu vergeben? Auf diese Fragen gehe ich nicht direkt ein, sondern werde sie in einem Konditional umspielen. Dieses besagt, dass *wenn* dem Vergessen eine soteriologische Relevanz zukommen sollte, sie die hier vorzustellende Form annehmen müsste.

I Vom Nutzen und Nachteil des Vergessens für das Leben

Wer die engagierteste Lobrede auf das Vergessen hören möchte, sollte sich immer noch zuerst an Friedrich Nietzsche wenden. Dabei erkennt Nietzsche im Vergessen den zuweilen einzig möglichen Umgang mit der erdrückenden Last des Historischen. Nicht das Konservieren der Vergangenheit in umfassender Bildung sei angesagt, sondern bestenfalls die kritische Aneignung der Historie, jedoch immer unter dem Vorbehalt, dass diese kritische Geschichtsbetrachtung (im Gegensatz zur monumentalen und antiquarischen) jene Aneignung gerade

revidieren könnte.⁹ Für das Leben als »jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht« (269) erscheine der Konservatismus historischer Sammlung von für sich toten Kenntnissen als eine »Art angeborene[r] Grauhäufigkeit« (303). Diese richte sich ihrerseits gegen das Leben, welches manches Mal viel eher einem Versuch gleichen sollte, sich selbst a posteriori eine Vergangenheit zu geben (vgl. 270).

Es wäre jedoch voreilig, Nietzsche zu unterstellen, er plädiere lediglich für eine gezielte Unaufrichtigkeit uns selbst gegenüber; und auch sein Votum zugunsten des Vergessens ist keine konditionslose Empfehlung, die sich in ihrer Polemik ohnehin aus der Frontstellung zum damals dominierenden Historismus erklärt. Vielmehr erkennt Nietzsche die Gefahr, das historische Wissen zur puren Belehrung zu degradieren, die in nichts anderes münden könnte als in die »bequeme Abkehr vom Leben« (245). Denn nun werde die Historie zum Selbstzweck, um die Beschäftigung mit ihr aus dem Kontext der Lebensdienlichkeit historischen Wissens herauszulösen. Derart entwurzelt, überwuchere das Vergangene die Aussichten der Gegenwart und schade dem Künftigen; unsere Instinkte würden durch das Historische ausgetrieben und das natürliche Gefühl der Befremdung gehe verlustig, da nichts mehr erstaune, begeistere, irritiere, und alles zur einvernehmlichen Bildung erstarrt sei (vgl. 299).

Unter diesen Umständen also bleibe es die Bedingung des Glücks, vergessen zu können. Es mag möglich sein, ganz ohne Erinnerung zu leben, wie Nietzsche meint, ganz unmöglich jedoch, ohne das Vergessen auszukommen, mithin ohne die Entlastung vom Vergangenen, das im Nicht-Vergessen niemals wirklich vergangen sei (vgl. 250). Ohne Vergesslichkeit gebe es daher »kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine *Gegenwart*«, wie es noch Jahre später in der *Genealogie der Moral* heißt.¹⁰

Der sich latent erinnernde und zum Erinnern gezwungene Mensch müsse daher die Tierwelt beneiden; denn das Tier vergesse und sei darin auf immer erlöst (vgl. 249). Erlösung wird von Nietzsche folglich mit einer *unhistorischen* Lebensweise identifiziert, sodass auch für den Menschen die erlösende Entlastung darin zu suchen wäre, unhistorisch zu leben und insofern animalisch zu

⁹ Zur Unterscheidung der drei Geschichtsbetrachtungen, die von Montesquieu vorbereitet ist, siehe Friedrich NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA Bd. 1, hg. v. Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Berlin/New York 1999, 243–334, 258–265; die in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts auf diesen Text.

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift [1887], KSA Bd. 5, hg. v. Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Berlin/New York 1999, 292.

werden.¹¹ Allerdings zeichnen sich auch hier Spannungen in Nietzsches Begrifflichkeit ab, die darin bestehen, dass die unhistorische Existenzweise als eine wählbare Fähigkeit charakterisiert wird, während eben diese Fähigkeit, unhistorisch zu empfinden, zugleich die Kraft, vergessen zu können, bezeichnen soll (vgl. 250 und 330).¹² Doch Vergessen ist, wie wir sehen werden, keine Fähigkeit und daher kein Gegenstand einer bewussten Wahl. Nietzsches Sprachgebrauch setzt jedoch die gegenteilige Sicht voraus: Die Fähigkeit, unhistorisch zu empfinden, sei die gegenüber der historischen Geschichtsbetrachtung grundlegendere, weil sie das Fundament bilde, auf dem überhaupt etwas Großes und Gesundes, etwas »wahrhaft Menschliches« entstehen könne (252).

Doch schon der Umgang mit der Historie müsse, so Nietzsche weiter, von einer höheren Kraft regiert werden, um im Dienst des Lebens stehen zu können (vgl. 257). Die Vergangenheit solle also gerade nicht rundweg vergessen werden, sondern der Umgang mit ihr sei am Leben selbst zu schulen. Wie diese Art der Bildung jedoch konkret aussieht, lässt Nietzsche weithin offen. Neben dieser *pragmatischen* Einschränkung, d.h. der Ausrichtung des Erinnerns und des Vergessens am Leben, kennt Nietzsche weitere Restriktionen, die er zumindest einspielt, ohne sie genauer auszubuchstabieren. So bemesse sich die Orientierung am Vergangenen auch an der »Stärke« desjenigen, der sich orientiert. Wird Zurückliegendes nicht »aus der höchsten Kraft der Gegenwart« gedeutet (293), entwickle es erneut eine zerstörerische Eigendynamik; nur mit der »Anspannung [der] edelsten Eigenschaften« werde man dies verhindern (294), sodass die Möglichkeit und der Umfang der Historie von dem abhängt, der sie betreibe. Zu dieser *charakterlichen* Maßgabe, kommt eine *temporale* hinzu: Alles hat bekanntlich seine Zeit – und so auch das Erinnern und Vergessen. Nietzsche generalisiert also keineswegs vorschnell kritische Präferenzen, sondern bemerkt, dass es eines Empfindens bedürfe, um zwischen historischer Bewahrung und unhistorischer »Heiterkeit« zu scheiden und zu bemerken, wann was angesagt sein könnte (vgl. 252).¹³

11 Am Begriff des Unhistorischen in Bezug auf die Tiere hat Martin HEIDEGGER Kritik geübt, da »unhistorisch« zumindest das Potenzial voraussetze, historisch zu leben. Eben dies treffe für Tiere nicht zu, sodass eher von »historielos« zu reden wäre (Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung. GA Band 46, Frankfurt a.M. 2003, 30). Diese Bemerkung sei zudem auf das Vergessen anzuwenden: Tiere vergessen nicht, weil sie im Sinne der Vergewärtigung nichts behalten könnten (vgl. ebd., 49 und 51).

12 Neben dem Unhistorischen als Gegenmittel zur historischen Starre kennt NIETZSCHE auch das »Überhistorische« als Macht, die vom Werden ablenke und zum Ewigen führe; dazu zählten Kunst und Religion: Zweite Unzeitgemässe Betrachtung [s.o. Anm. 9], 330.

13 Zudem verbindet Nietzsche die kaum zu kontrollierende Tendenz zum Vergessen mit der entgegengesetzten Instanz des Versprechens. Im Versprechen werde nicht vom Unüberschau-

Nietzsches Reserve gegenüber der zunächst nahe gelegten Privilegierung des Vergessens reicht jedoch noch weiter. Gibt es überhaupt ein Vergessen?, fragt Nietzsche sich und seine Leser. Dass man dies ohne weiteres bejahen könnte, verneint Nietzsche mit Nachdruck; in einem Aphorismus der *Morgenröthe* lesen wir:

»Vergessen. – Dass es ein Vergessen giebt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen, ist allein, dass die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht. Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort »Vergessen« gesetzt; gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei. Aber was steht zuletzt in unserer Macht!«¹⁴

Offenbar korrigiert Nietzsche nun die obige Unschärfe, das Unhistorische zugleich als Fähigkeit des Vergessens zu bestimmen, indem das Vergessen der individuellen »Macht« gerade entnommen wird. Deutlich ist auch, dass das Vergessen als Möglichkeit nicht nur, wie zuvor, limitiert wird, sondern jene Möglichkeit selbst zur Disposition steht. Dies führt Nietzsche zu Überlegungen, die der »Mnemotechnik« gewidmet sind, einer Praktik also, die das Nicht-Vergessen gerade herbeizuführen verhilft und die vielleicht nur latente Vergesslichkeit in bewusstes Erinnern transformiert.¹⁵ Um nicht länger »Augenblicks-Sklaven des Affekts und der Begierde« zu sein,¹⁶ müsse das Entrinnen der Gegenwart arretiert werden. Wie das zu erreichen wäre, deutet Nietzsche nur an: Es sei der Schmerz, der das wirksamste Mittel gegen das Vergessen darstelle: »Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört *weh zu thun*, bleibt im Gedächtnis.«¹⁷

Leider verweilt Nietzsche nicht bei der Ausgestaltung dieser durchaus martialischen »Mnemotechnik«, sondern belässt es auch hier bei bedenkenswerten Anspielungen. Für unsere Zwecke kommt es nicht darauf an, die sich hier ab-

baren der Zeit abgesehen, sondern die Offenheit der Zukunft verbindlich und in Übernahme eigener Verantwortung eingeschränkt; vgl. NIETZSCHE, *Genealogie* (s.o. Anm. 10), 293f.; ferner Hannah ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München (1967) ³2002, 222–234.

14 Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe* [1881], KSA Bd. 3, hg. v. Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Berlin/New York 1999, 292, Nr. 126; Kursives im Orig. gesperrt. – In gewisser Hinsicht nimmt Nietzsche damit Ergebnisse neuerer Vergessensforschung vorweg, die einem Vergessen im Sinne des Auslöschens von Inhalten zunehmend kritisch gegenübersteht und stattdessen davon ausgeht, das Vergessen bestehe in der Blockierung des Zugangs zu jenen Inhalten. Diese Inhalte bleiben ihrerseits von der Schaffung beziehungsweise Zerstörung dieser Verknüpfungen nicht unberührt: Der Inhalt verändere sich relativ zu den Mutationen der Zugänge zu ihm. Ich danke Peter Krummenacher für diese Hinweise.

15 NIETZSCHE, *Genealogie* (s.o. Anm. 10), 295.

16 Ebd., 296.

17 Ebd., 295.

zeichnenden Inkonsistenzen zu harmonisieren; zu deutlich ist, dass Nietzsche von einem historismuskritischen Vergessenshymnus über die konditionierte Wertschätzung lebensdienlichen Vergessens bis zum fundamentalen Zweifel an der Existenz des Vergessens überhaupt alles vorgetragen hat.¹⁸ Interessanter zu beobachten ist vielmehr, dass Nietzsche, erstens, die eingangs umrissene Dominanz der Erinnerungskultur im Namen der Ausrichtung am Leben *avant la lettre* kritisiert; dass er zweitens zumindest den Umstand berührt, dass das Vergessen dem Versöhnen nicht *per se* entgegensteht, sondern es womöglich zu realisieren vermag; und dass drittens – gleichsam als Gegenstimme dazu – die Vergesslichkeit als eine »Thürwärterin« (291) und »Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung« (292) gerade die Grenzen der Versöhnung anzeigt, weil das Vergessen sich nicht einstellen will und daher die Vergangenheit die Zukunft bleibend vergiftet. Selbst wenn Nietzsches Kritik der historistischen Vergangenheitsbewältigung längst der einer zukunftsaffinen Verdrängung des Gewesenen gewichen sein sollte,¹⁹ werden uns diese drei Beobachtungen weiter begleiten.

II Zum Vergessen des Vergessens. Eine grammatische Erinnerung

Vergessen ist kein Grenzfall des Lebens, sondern ein ganz alltägliches Phänomen, dessen Permanenz so problematisch wie entlastend wirken mag. Jeder kennt die Szene, die Augustinus immer wieder schildert: Ein entfernt Bekannter kommt auf uns zu, dessen Name uns partout nicht einfallen mag, sodass wir uns gegen das Vergessen und die darin meist mit gesetzte Peinlichkeit stemmen; in den *Confessiones* wird der Fall wie folgt beschrieben:

»Was uns dann an fremden Namen entgegentritt, verbinden wir nicht mit [dieser Person], weil wir sie nicht gewohnheitsmäßig mit ihm zusammen denken. Wir weisen sie also zurück, bis der Name auftritt, der das Bild von unserem Bekannten als seine ge-

¹⁸ Dazu bes. Hans SANER, Vergessen können, vergessen müssen, vergessen wollen, vergessen dürfen. Zur Dialektik des Vergessens bei Nietzsche, in: DERS., *Erinnern und Vergessen. Essays zur Geschichte des Denkens*, Basel 2004, 11–30, 17f.; Harald WEINRICH, *Gibt es eine Kunst des Vergessens?*, Basel 1996, 34.

¹⁹ So SANER (s.o. Anm. 18), 28f. – Diese Wendung kann auch als Kritik an der oben behaupteten »Vorschussplausibilität« des Erinnerns gelesen werden; denn wir leisten uns in einem historismusfernen Zeitalter eine Vergesslichkeit, gerade indem wir über ungeahnte Speichermedien verfügen, die Nietzsches Vergessensforderung *sub contrario* ins Leere laufen lässt: Weil wir alles extern abspeichern können, besitzen wir die Lizenz zum konstanten Vergessen; s.u.

wohnte Ergänzung befriedigt. Und woher ist [der Name] zurückgekommen, wenn nicht aus dem Gedächtnis?»²⁰

Die Tilgung kann also nicht vollständig gewesen sein. Die unterschiedlichen Weisen des Vergessens – das Nicht-mehr-Einfallen, das Nicht-behalten-Können, das Nicht-daran-Denken, das Nicht-mehr-darauf-zurückkommen-Wollen, schließlich die Selbstvergessenheit²¹ – kommen plötzlich an ihre unverhoffte Grenze, wenn das Wiedererinnern sich tastend oder auf einen Schlag einstellt. In den meisten Fällen verdankt sich das Erinnern als Nicht-Vergessen beziehungsweise das Wiedererinnern als Nicht-mehr-Vergessen einem Zusammenhang, in den der Name, nach dem Augustinus in jener Szene sucht, eingewoben ist. Wir merken uns mehrere miteinander verknüpfte Fakten eben leichter als einen einzigen, der isoliert bleibt. Genau auf diesen *Kontextualismus* macht auch Augustinus aufmerksam.

Was in Szenen wie dieser geschieht, ist seltsam vertraut. Das Vergessen ist offenbar eine Instanz des Entzugs, des Entfallens, des ins Verborgenen-Unzugängliche Abgleitende, des (fast) Ausgelöschten. Dieses »bewegliche Heer von Metaphern« ist die nur tentative Gegenbesetzung zur Metaphorik des Erinnerns, die seit Platon die Wachstafel als Speicherplatz vorsieht, sodass das Vergessen im Verwischen, Ausradieren, Überzeichnen des Wachses bestehen würde. Mit Freud hingegen wechselt diese Bilderwelt und bedient sich nun räumlicher Wohnungsmetaphern, die in groß- und gutbürgerliche Vorzimmer und Salons führen, wobei sich das Vergessen in der Unmöglichkeit zeigt, vom einen ins andere Zimmer hinüberzugehen, beziehungsweise das Verweilen im Vorzimmer Ausdruck des Verdrängens ist – in der obskuren Gewissheit, die Wohnung sei weit größer als das, was man bislang betreten habe.²²

Beide Metaphoriken – die der Gravur und die der Räumlichkeit – deuten auf den *privativen* Charakter des Vergessens.²³ Ein nur in Teilen kontrollierbarer Entzug, ein Mangel vielleicht, nie direkt zugänglich, sondern lediglich an den retardierten Symptomen bemerkbar: ein Absinken, Abklingen, ein Schwund des

20 AUGUSTINUS, Bekenntnisse, Buch X, XIX.28 (hier in der von Kurt FLASCH und Burkhard MOJSICH hrsg. Ausgabe, Stuttgart 1998, S. 272); vgl. auch DERS., De trinitate, Buch XIV, 13.17 (hier in der von Johann KREUZER übers. und hrsg. Ausgabe [De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV; Anhang: Buch V). Lateinisch/Deutsch], Hamburg 2001, S. 221).

21 Zu dieser Aufzählung siehe HEIDEGGER, Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung (s.o. Anm. 11), 43.

22 Dazu WEINRICH, Lethe (s.o. Anm. 2), 170.

23 Dieser privative Charakter spiegelt sich noch in der Wortgeschichte des Vergessens: »gezen« (das mit dem englischen »to get« verwandt ist) heißt im Altdeutschen »treffen, erlangen, halten«, sodass das Präfix »ver« jenen Besitz revidiert und den Entzug anzeigt; vgl. Harald WEINRICH, Art. »Vergessen«, in: HWPh Band 11, Basel 2001, 671–676; auch HEIDEGGER, Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung (s.o. Anm. 11), 34.

Bewusstseins, wie noch Husserl formuliert.²⁴ Schon die ungefährlich scheinende Wendung, das Vergessen sei ein Phänomen des Entzugs, führt demnach auf Abwege: Das Vergessen ist gerade kein Phänomen, sondern *ist* – wenn überhaupt – dieser Entzug selbst.

Das lässt sich in unterschiedlichen Hinsichten präzisieren. Zum einen *zeitlich*: Obgleich wir die Gegenwart um uns herum vergessen können, ist das, was wir vergessen, nie Gegenwart. Dass wir etwas vergessen, können wir im Vergessen nicht wissen. Wäre das möglich, würde das Vergessen gerade wieder kasziert werden: Das Bewusstsein für's Vergessen ist ein notwendig verspätetes Symptom *post oblivionem*. Des weiteren gilt dieser Entzug *lokal*. Während das Erinnern medial kodiert ist und sowohl über Erinnerungsräume wie -speicher verfügt – man denke an die Bibliothek, das Magazin, das Archiv, die Schrift, die Festplatte etc. –, kommt dem Vergessen etwas Utopisches zu. Nach einer Topologie und Medialität des Vergessens zu fragen, ist nur dann sinnvoll, wenn als eine Form des Vergessens das Anders-Erinnern oder das Erinnern als Auslagern bestimmt würde. Für Formen des Vergessens, die dieser Logik der Erinnerung nicht folgen, gilt jedoch die Ortlosigkeit jenes Entzugs.²⁵

Nun ist das Vergessen zugleich ein *nicht-intentionales* Geschehen. Zwar kann man absichtsvoll das konkrete Erinnern auf sich beruhen lassen, sich jedoch dezidiert das Vergessen vorzunehmen, verringert gerade die Erfolgsaussichten der Absicht. Daher kommt das Verb ›vergessen‹ nicht sinnvoll in der ersten Person vor, da es sich nicht um eine Aktivität mit der Möglichkeit einer simultanen Selbstzuschreibung handelt (der Satz »Ich vergesse jetzt gerade« ist Nonsens).²⁶ Aus denselben Gründen – wie eingangs bereits gestreift – läuft der Imperativ des Vergessens ins Leere oder mündet ins genaue Gegenteil. Dennoch geht beim Vergessen etwas vor sich, an dem der Vergessende beteiligt ist; um reine Passivität handelt es sich folglich auch nicht: Es geschieht uns etwas, das wir zumindest bewusst geduldet oder unausgesprochen in Kauf genommen haben. Es ist ein Geschehen *ohne* Handelnden, aber *an* einem Handelnden, der ohne einen *Akt* des Vergessens in den *Zustand* des Vergessens gerät – jenen eigentümlichen Zwischenbereich eines Mediums.²⁷

²⁴ Vgl. Edmund HUSSERL, Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrisis des europäischen Menschentums. Hua VI, Den Haag 1962, 1–276, bes. 45–54.

²⁵ Das für die »Formen des Vergessens« in ihrem Bezug zur »Logik der Erinnerung« die neuen Medien und ihre ganz eigene Dynamik zentral ist und verändernd wirkt, sei hier zumindest als Problemanzeige vermerkt.

²⁶ Siehe WALDENFELS (s.o. Anm. 3), 384.

²⁷ Daher ist es treffend, dass das lateinische *oblivisci* ein Deponens ist, das die Mittelstellung zwischen Aktiv und Passiv grammatisch spiegelt. – Hingewiesen sei zudem auf den traditionellen Zusammenhang, der zwischen Vergessen und Schlaf(-losigkeit) gesehen wurde; so schon

Dem nicht-intentionalen Zuschnitt des Vergessens entspricht der Umstand, dass das Vergessen zwar ein *Vermögen* (im Sinne einer Anlage), jedoch *keine Fähigkeit* (im Sinne einer Fertigkeit) ist. D.h. wir haben die Möglichkeit des Vergessens, die allzu oft Wirklichkeit wird, doch können wir dieses Vermögen nicht schulen, ausbauen und verbessern, wie es bei einer Fähigkeit der Fall wäre. Auch hier zeigt sich noch einmal die Asymmetrie zum Erinnern, dem genau diese Eigenschaften zukommen: Es ist eine vollzogene Handlung oder eine expressive Haltung, weshalb traditionell die *memoria* zu den Seelenkräften gezählt wurde, flankiert von Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*).²⁸ Das Vergessen entzieht sich jedoch auch in dieser Hinsicht dem Zugriff, sodass die »Kunst des Vergessens« – wenn es sie denn gibt – nirgendwo anders als in unmittelbarer Nähe zum Erinnern zu suchen wäre, wie Harald Weinrich meint.²⁹

Soweit zur Präsenz des Vergessens im mehrfachen Entzug in seiner temporalen, lokalen und nicht-intentionalen Spielart. Im Gegenzug kann nun auch gefragt werden, wo es zu dieser indirekten Präsenz kommt – oder einfacher: Was können wir vergessen? Obwohl es Grenzen des Vergessens gibt, sind die meisten Fälle unspezifisch und wenig spektakulär. Dennoch gibt es einige interessante Sonderfälle, die knapp genannt seien:

Vergessen des Vergessens: Wir können nicht nur, wie in der von Augustinus geschilderten Szene, den Namen eines Bekannten vergessen (*etwas vergessen*); wir können auch vergessen, dass wir diesen Namen vergessen haben (*vergessen, dass wir etwas vergaßen*). Ein höherstufiges Vergessen – einen infiniten Regress des Vergessens – gibt es allerdings nicht. Erinnern wir uns im ersten Sinn, etwa an den entfallenen Namen, erinnern wir nicht nur diesen Namen, sondern auch, dass wir ihn vergessen haben; erinnern wir im zweiten Sinn, etwa dass wir diesen Namen vergessen haben, erinnern wir uns hingegen immer noch nicht an diesen Namen. Genau diesen Fall beschreibt Augustinus.³⁰

bei PLATON (Philebos 52a–b), später auch bei NIETZSCHE (Zweite Unzeitgemässe Betrachtung [s. o. Anm. 9], 250f.); dazu ferner Renate LACHMANN, Gedächtnis und Weltverlust. Borges' *memorioso* – mit Anspielungen auf Lurijas *Mnemonisten*, in: Memoria. Vergessen und Erinnern, hrsg. von Anselm HAVERKAMP und Renate LACHMANN, München 1993, 492–519, 500.

²⁸ Dazu AUGUSTINUS, De trinitate XIV, 7.10 und 8.11 ([s.o. Anm. 20], S. 203 und 207).

²⁹ Vgl. WEINRICH, Gibt es eine Kunst des Vergessens? (s.o. Anm. 18), 46.

³⁰ Allerdings »substantialisiert« er den Begriff des Vergessens, wenn er feststellt, alles Erinnerter müsse im Erinnern (als Bild) gegenwärtig sein. Wenn man sich ans Vergessen erinnere, müsse also nicht nur das Erinnern anwesend sein, sondern auch das (Bild des) Vergessen(s). Dies folgt daraus aber nicht beziehungsweise beruht auf Augustinus' umstrittener Bildtheorie; vgl. AUGUSTINUS, Bekenntnisse X, XVI.24 ([s.o. Anm. 20], S. 268f.); kritisch dazu Gerard O'DALY, Remembering and Forgetting in Augustine, *Confessions* X, in: Memoria. Vergessen und Erinnern, hg. v. Anselm HAVERKAMP und Renate LACHMANN, München 1993, 31–46, bes. 36–39.

Selbstvergessenheit: Mit diesem Begriff kann eine ganze Reihe unterschiedlichster Handlungsweisen gemeint sein: von der spielerischen Selbstvergessenheit durch exklusive Aufmerksamkeitsfokussierung über den Verlust der Haltung als Selbstdiskreditierung bis hin zum caritativen Engagement als Selbstlosigkeit, die bisweilen umschlägt in eine sich selbst verleugnenden Selbstvergessenheit.³¹ Ein Sich-Erinnern ist im Hinblick auf diese drei Handlungsweisen hingegen ein nur partiell sinnvoller Gegenbegriff: Im ersten Fall würde er die Unterbrechung selbstvergessener Involviertheit meinen,³² im zweiten ein Sich-Besinnen, im dritten die Reduzierung des von sich selbst absehenden Handelns.³³

Seinsvergessenheit: Als eine Erscheinungsform der Selbstvergessenheit kann auch die Seinsvergessenheit gelten, die Heidegger bereits in *Sein und Zeit* an der gesamten abendländischen Philosophie beklagt; denn diese leide an einer notorischen Ignoranz für das Sein, zu dem das Dasein als Heideggers Neuinterpretation des Selbst gehöre, wobei dieses Schicksal schwankt zwischen selbstverschuldeter Verblendung für die Seinsfrage und dem strukturbedingten, also unvermeidbaren Selbstentzug des Seins. Die Frage nach dem Sein als undefinierbarer, allgemeinsten und leersten Begriff müsse daher zunächst einmal zurück gewonnen werden.³⁴ Folglich unternimmt es Heidegger nicht, dieses Desiderat nachträglich zu füllen – dafür sei es viel zu früh. Vorerst könne es nur darum gehen, die Seinsfrage richtig zu stellen. *Sein und Zeit* ist daher eine einzige Fragestellung im Modus der Erinnerung.

Setzen wir unsere grammatische *tour d'horizon* fort, indem wir nach den Formen des Vergessens fragen:

Individuelles und kollektives Vergessen: Eine der zentralsten Unterscheidungen, die der kulturwissenschaftliche Erinnerungsdiskurs hervorgebracht hat, ist die Differenz zwischen individuellem Erinnern und kollektivem Gedächtnis. Das Erinnern wird demnach streng genommen nur auf Einzelpersonen bezogen, während das Gedächtnis interpersonal verankert ist (wobei zumeist noch einmal zwischen kommunikativ-mündlichem und kulturell-traditionsbasiertem Gedächtnis unterschieden wird).³⁵ Diese Unterscheidungen, die auf unterschiedli-

³¹ Die Selbstverleugnung kann auch, mit Kierkegaard, als Innenseite des nach außen gerichteten liebenden Handelns verstanden werden; vgl. Sören KIERKEGAARD, *Der Liebe Tun. Etlche christliche Erwägungen in Form von Reden. Zweite Folge*, Gütersloh ³1998, 398f. und 410.

³² Vgl. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen ⁶1990, 131 und 493f.

³³ Kritisch gegenüber dem Begriff der Selbstvergessenheit jedoch Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie* [1923/24]. Hua VIII, Den Haag 1959, 1–190, 90.

³⁴ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ¹⁸2001, 4 und 39.

³⁵ Die Unterscheidung individuell/kollektiv geht schon auf Carl Gustav Jung zurück; zum kulturellen Gedächtnis siehe vor allem Maurice HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt

che Halbwertzeiten der Erinnerungsmedien sowie auf die verschiedenen Träger der *memoria* aufmerksam machen, können auch für das Vergessen relevant sein. Dabei kommt es nicht einfach darauf an, dass im einen Fall eine Einzelperson vergisst, im anderen ein Kollektiv, sondern auch auf die differenten Mechanismen der Korrektur, Vermeidung oder Inszenierung des Vergessens in individueller Einsamkeit oder gemeinschaftlichem Gruppenzwang.

Sachbezogenes und selbstbezügliches Vergessen: Diese Formen des Vergessens haben wir bereits erwähnt. Es handelt sich um die Differenz zwischen dem sachbezogenen Vergessen von etwas und dem selbstbezüglichen Vergessen, dass man vergessen hat. Im einen Fall ist das Vergessene angesprochen, im anderen das Vergessen selbst. Diese Differenz ist nicht identisch mit der aus Augustinus' *De trinitate* bekannten zwischen totalem und partiellem Vergessen (die noch einmal nach den möglichen Graden des Vergessens fragen ließe).³⁶ Selbst wenn wir uns daran erinnern können, dass wir vergessen haben, kann eben dieses Vergessen vollständig und nicht nur partiell sein. Diese Vollständigkeit gilt erst recht, wenn sachbezogenes und selbstbezügliches Vergessen zusammenkommen.

Reversibles und unwiederbringliches Vergessen: Mit dem, was gerade als Vollständigkeit angesprochen wurde, ist zugleich ein unwiederbringliches Vergessen gemeint, etwas, das für immer verloren ist. Die Wahrscheinlichkeit, dass es dazu kommt, ist bei Individuen womöglich ausgeprägter, während Kollektive hier von ihrer inneren Heterogenität und gegenseitigen Berichtigung profitieren. Doch auch in Kollektiven kommt es zu irreversiblen Vergessen, und vielleicht muss es dazu kommen, wie Marc Augé feststellt, damit Kapazitäten frei werden gerade zugunsten der Bewahrung kulturellen Gedenkens.³⁷ Ganz anders liegen die Dinge offenbar bei einem kollektiven Vergessen, das sich die Form eines Ritus gegeben hat und im Modus bewusster Unterbrechung der Routine vollzogen wird. Die Suspension lebt in diesem Fall gerade davon, selbst nicht zur Routine zu werden, indem dieses Vergessen temporal eingeschränkt bleibt.

Destruierendes und verwahrendes Vergessen: Beliebte, aber etwas vorschnell ist die Identifizierung des Vergessens mit dem Auslöschen von Inhalten; das Vergessen gleicht dann der Destruktion vergangener Erinnerung und auch noch deren Spurenelementen, die dieses Vergessen vor dem finalen Verlust bewahren könnten. Gibt man jedoch diese Gleichsetzung von Vergessen und Löschen auf,

a.M. ²1991; Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997; ferner Harald WELZER, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 2002.

³⁶ Vgl. *De trinitate* XIV, 12.16 ([s.o. Anm. 20], S. 221).

³⁷ Marc AUGÉ, *Oblivion*. Trans. by Marjolijn de Jager, Minneapolis 2004, bes. 56.

weitet sich der Raum, um auch konservative bis kreative Formen des Vergessens zuzulassen. So hebt Paul Ricœur vom destruierenden Vergessen ein verwahrendes Pendant ab, das die Frage zulässt, ob im vergessenden Entzug nicht auch etwas Neues gewährt wird, ob es, wie Hans-Christoph Askani paraphrasiert, nicht ein Gewähren gibt, dass allein die Form des Vergessens annimmt.³⁸ Damit ist mehr gemeint als der Latenzzustand der Erinnerung, der sich trotz des Vergessens Bahn brechen könnte, zumal die Spuren des Erinnerten zumeist nicht – vielleicht überhaupt nie – ausgelöscht sind. Gemeint ist vielmehr, dass Dinge, an die wir uns sehr lange nicht erinnert haben und die in gewisser Weise im Unbewussten erhalten sind, sich durch das oberflächliche Vergessen besser und frischer konservieren lassen. Konservativität heißt hier zugleich Kreativität, sodass diese Form des Vergessens – im Gegensatz zum destruierenden Geschwister – eine hermeneutische Form annimmt: Etwas würde *als* etwas vergessen.³⁹ Dass es jedoch diesen skizzierten Unterschied gibt, heißt nicht, ihn sicher ziehen zu können; es bleibe, so Ricœur, eine unvermeidbare Zweideutigkeit zwischen auslöschendem und verwahrendem Vergessen, eine Ambiguität, die das »wertvollste und geheimste Kennzeichen der Vergebung« sein könnte.⁴⁰

Diese für weitere Spezifizierungen offenen Begriffspaare lassen sich selbstverständlich kombinieren. Spannend scheint mir dabei vor allem zu sein, welchen Zuschnitt das kollektive Vergessen erhält, sobald es kreativ und in dem eben eingespielten Sinn hermeneutisch wird. Brisant wird es auch, wenn das selbstbezügliche Vergessen, dass man vergessen hat, ins Unwiederbringliche übergehen sollte. Ist das nicht ein Ungedanke, wenn mit dem Vergessen mehr und anderes gemeint wäre als der Verlust von Fakten der Vergangenheit?

Die letztgenannte Paarung von destruierendem und verwahrendem Vergessen ebnet bereits den Weg zu dem Ort, an welchem die scheinbar saubere Gegenüberstellung von Erinnern und Vergessen ins Wanken gerät. Dass es zwischen beiden keine klare Demarkation gibt, sondern ein Spiel, einen reziproken Bezug, eine Ökonomie, liegt auf der Hand. Ohne Erinnertes (oder vorsichtiger: Erinnerbares) gibt es trivialerweise nichts, das vergessen werden könnte. Und umgekehrt gilt, dass das Vergessen das Erinnern vertieft, indem es dies nachhaltig bedroht. Ohne Vergessen bleibt die »Pflicht zur Erinnerung« leer, ja unverständlich, aber auch das Erinnern selbst mag im Unmöglichen versanden, da

³⁸ Vgl. Hans-Christoph ASKANI, *Zwielicht und Vergessen* (s.o. Anm. 6), 100.

³⁹ Zum hermeneutischen ›Als‹ (bes. in der Differenz zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen) siehe Hartmut VON SASS, *Zur Grammatik des Missverstehens. Versuch einer hermeneutischen Schadensbegrenzung*, in: *FZPhTh* 59:1 (2012), 124–147, bes. 131–138.

⁴⁰ RICŒUR (s.o. Anm. 6), 773.

wir uns nichts mehr merken könnten, wenn durch das Vergessen nicht Relevanzen geschaffen und Kapazitäten freigelegt würden.

Eben darum gibt es Institutionen des *outsourcing*, Module also, die Erinnerungen externalisieren, sodass man selbst getrost vergessen kann. Genau das hatte schon Platon an der Schrift kritisiert, dass sie in eine verhängnisvolle Dialektik einweist, in der das Erinnern geradewegs ins intensivisierte Vergessen führe.⁴¹ Schon diese Auslagerung des Erinnerten zeigt die prekäre Selektivität des Erinnerns an, dass das Erinnern – als Gegenpol zum bewahrenden Vergessen – eine eigentliche Form des Vergessens darstellen könnte. Das Erinnern von etwas als etwas drängt anderes notwendig ab, strukturiert um, kodiert neu und lässt das Erinnernte nicht unberührt, sondern mag es erinnernd (um)formen und seinen eigenen Ausgangspunkt vergessen lassen. Erinnern gliche dann einer Aneignung, die im Zugriff effektive Umstellungen vollzieht und manches Mal den Charakter einer Gegen-Erinnerung annimmt.

Vergessen und Erinnern stellen demnach, wie schon Heidegger feststellt, zwei unterschiedliche Weisen dar, sich auf das Vergangene zu beziehen.⁴² In dieses Interim beider Bezüge fällt auch das psychoanalytische Konzept des Verdrängens. Verdrängen ist vom Vergessen abgehoben, weil das, was verdrängt wird, gerade nicht vergessen werden kann. Wird dieser Mechanismus des latenten Erinnerns als wesentlicher Baustein ins Vergessen eingezeichnet, wie es Freud tut, verliert das Vergessen tatsächlich seine Unschuld und ist stets auf einen Grund der Verdrängung zurückzuführen: Nichts werde ohne Grund vergessen.⁴³

Dennoch, auch das Vergessen hat Grenzen. Zum einen scheint es eine rein *grammatische* Auskunft zu sein, dass das Vergessen nur auf Vergangenes gerichtet sein kann. Gegenwart und Zukunft wären keine Kandidaten des Vergessens, da das, was vergessen wird, auch einmal im Gedächtnis gewesen sein muss; ein »Urvergessen«⁴⁴ als Bezug auf etwas, das (vielleicht) nie im Erinnern anwesend war, könnte es demnach nicht geben.⁴⁵ Des weiteren zeichnet sich

⁴¹ Zur Schrift als natürlichem Feind des Gedächtnisses siehe klassisch PLATON, Phaidros 274c–278b.

⁴² Vgl. HEIDEGGER, Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung (s.o. Anm. 11), 36.

⁴³ Dazu RICŒUR (s.o. Anm. 6), 681; WEINRICH, Gibt es eine Kunst des Vergessens? (s.o. Anm. 18), 40f.

⁴⁴ Hans-Christoph ASKANI, Zwielficht und Vergessen (s.o. Anm. 6), 106; vgl. ebd., 108.

⁴⁵ Diese scheinbar einleuchtende These, das Vergessen richte sich nur auf das Vergangene als einmal Erinnertes, ist in doppelter Weise kritisiert worden. Bekanntlich hat die (*neu*)*platonische* Tradition, in der auch Augustinus steht, die Auffassung vertreten, Erlernen gleiche einem Wiedererinnern an etwas, das vorgeburtlich gestiftet (eingepflanzt) war, durch die Geburt jedoch

eine *lebensweltliche* Grenze des Vergessens ab: Es gibt offenbar einen Unterschied zwischen dem Vergessen, das sich auf Lappalien bezieht, und einem Vergessen, das mich als Person betrifft, aber auch die Dinge, die mir wichtig sind und mich prägen, beziehungsweise zum geteilten Allgemeingut gehören. Zwar könnte ich das alles auch vergessen, aber nur um den Preis des wohl pathologischen Verlustes dessen, was Husserl ›Lebenswelt‹ und Wittgenstein die lebensformenden Gewissheiten genannt haben. Die *existentielle* Steigerung jener Grenze ins Unvergessliche macht auf die beglückende oder katastrophale Prägnanz eines Ereignisses aufmerksam, das sich derart ins individuelle Erinnern oder kollektive Gedächtnis geschrieben, ja eingeebrannt hat oder – mit Nietzsches »Mnemotechnik« formuliert – so sehr wehtut, dass ein Vergessen weder möglich, noch vertretbar wäre. Eine »Ethik des Erinnerns« ist dann keine gebotene Pflicht mehr, sondern Ausdruck einer Notwendigkeit angesichts dessen, was nicht vergessen werden kann – und womöglich deshalb auch nicht zu vergeben wäre.

III Vergisst Gott, wenn er vergibt?

Zunächst könnte mit guten Gründen das genaue Gegenteil angenommen werden – und ein Blick auf die Tradition wird einen darin bestärken: Von Sophokles' Cassandra über die jüdische Tradition der ultimativ strafenden Namensauslöschung,⁴⁶ Dantes Sub-Inferno im Modus einer *damnatio memoriae* bis hin zu George Orwells Schreckensszenarien einer künftigen Welt, die durch Vergangenheitskontrolle und ggf. -zensur die Erinnerung gezielt auslöscht, gilt das Vergessen gerade *nicht* als mögliches Element der Vergebung, sondern als kaum zu steigernde Strafaktion. Hier tauchen zum Teil die genannten Metaphern der Einschreibung *ex negativo* wieder auf, wobei jenen Autoren (oder Autorenkol-

dem Vergessen anheim gefallen sei; demnach würde es Vergessenes geben, das wir (bewusst) nie erinnert haben; vgl. PLATON, Menon 81c–d; ferner Jan ASSMANN und Martin MULSOW (Hg.), Sinfut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs, München 2006. – Ein ganz anders gelagerter Einwand widerspricht der Nebenthese, Vergessen sei vergangenheitsfixiert; auch die Gegenwart könne vergessen werden, nicht im Sinn bloßer Unaufmerksamkeit, sondern in dem stärkeren Sinn, dass die unverwirklichten Möglichkeiten nach ihrer eigenen Erinnerung rufen. Eben darin spricht sich der *dekonstruktivistische* Gestus aus, dem Ungesagten und Nichtrealisierten zur Sprache zu verhelfen; dazu Emil ANGEHRN, Die Unabgeschlossenheit des Vergangenen. Erinnerung, Wiederholung und Neubeginn bei Walter Benjamin und Jacques Derrida, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse 16:2 (2001), 43–62, bes. 43 und 54.

46 Dazu Günter BADER, Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie, Tübingen 2006, 301–307.

lektiven) nur eines schlimmer als der Tod erscheinen muss: die Exmatrikulation.

Was also kann es noch mit der brisanten Vermutung auf sich haben, nach der Gott vergisst, wenn er vergibt? Die Frage verweist ihrerseits auf unterschiedliche Teilprobleme und kaum selbstevidente Voraussetzungen, denen wir uns nun zuwenden wollen. Nachdem wir im vorangehenden Abschnitt den Begriff des Vergessens beleuchtet haben, ist Ähnliches mit Blick auf die Vergebung nötig (1.). Erst danach möchte ich knapp skizzieren, von welchem Zuschnitt jenes dilemma-artige Problem ist, mit dem wir es hier zu tun haben (2.). Dies leitet uns zu einem Exkurs darüber, ob Gott vergessen kann – oder: in welchem Rahmen es sinnvoll ist, sich dieser Redeweise zu bedienen (3.). Es folgt eine Erinnerung an Kierkegaards Plädoyer, die vergebende Liebe solle alles ver- und überdecken (4.), wobei uns diese Erinnerung zugleich zu einem Vorschlag führen wird, wie Vergeben und Vergessen ins rechte theologische Verhältnis zu setzen wären und in welchem Bezug die zwischenmenschliche Vergebung zur Wirklichkeit Gottes stehe (5.).⁴⁷

III.1 Bedingungen der Vergebung

Es ist äußerst umstritten, ob die Vergebung, insbesondere die Gottes, an Bedingungen auf beiden Seiten dieses dialogischen Geschehens geknüpft werden kann und theologisch überhaupt darf.⁴⁸ Tritt man für eine bedingungslose Vergebung ein, zeichnet sich sogleich der interne Einwand ab, dass die Konditionslosigkeit der Vergebung ihrerseits zur Bedingung wahrhafter Vergebung werden könnte. Doch auch aus dem Vergebungsgeschehen selbst heraus ergeben sich Zweifel daran, von allen vorausliegenden Bedingungen absehen zu können. Was also verdient Vergebung genannt zu werden? In ihrem Buch mit dem schlichten Titel *Vergabung* wagt Karin Scheiber eine Definition, die die folgende Form annimmt:

»Vergabung ist eine Reaktion auf das Verhalten eines andern, der an mir schuldig geworden ist, sich jetzt von seiner moralisch verletzenden Botschaft distanziert und die

⁴⁷ Es wird sich dann zeigen, dass Vergeben und Vergessen nicht nur ein Thema der *Soteriologie* sind, sondern zugleich der *Eschatologie* angehören. Die Frage, ob sich am genannten Zusammenhang Wesentliches ändert, wenn eine andere dogmatische Zuordnung vorgenommen wird, lasse ich hier auf sich beruhen.

⁴⁸ Dem steht beispielsweise Paul FIDDES (Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement, London 1989) kritisch gegenüber, während Richard SWINBURNE (Responsibility and Atonement, New York/Oxford 1989) die bedingte Vergebung bejaht.

Verantwortung für sein Tun übernimmt; mit dem Ergebnis, dass ich dem andern sein Tun nicht länger übelnehme und ihn nicht länger mit seiner unmoralischen Tat identifiziere. Der andere darf von mir erwarten, wieder als moralischer Mensch angesehen und entsprechend behandelt zu werden.«⁴⁹

Diese Definition bedarf einiger Erläuterungen: Worum es in der Vergebung geht, ist der Umgang mit (moralischer) Schuld. Um Schuldgefühle oder außermoralische Effekte geht es demnach nicht. Mit dem Attribut des Moralischen sind solche Ereignisse gemeint, die die Integrität der Person und nicht allein ihre Unvorsicht im Einzelfall betreffen. Daher wird der Person als ganzer vergeben, nicht nur dem Täter einer isolierbaren Tat. Ginge es um zweites, handelte es sich um einen Akt der Entschuldigung, nicht jedoch um Vergebung im Vollsinn. Für diese ist zugleich entscheidend, dass auf die Tat in einem bestimmten Spektrum von reaktiven Handlungsmustern geantwortet wird, die ein bloßes Hinwegsehen und ein für den Täter ›billiges‹ Verzeihen ausschließen. Wer der Schuldige ist, scheint im Vorfeld der Vergebung ebenfalls ausgemacht und spielt – im Gegensatz zu einer Variante der Versöhnung, für die die Schuldfrage ungeklärt oder irrelevant ist – durchaus eine zentrale Rolle.⁵⁰

Auf Seiten des Betroffenen muss eine Verletzung seiner existentiellen Sphäre vorliegen, die in der Vergebung adressiert wird. Vorausgesetzt ist dabei, dass diese Verletzung von der betroffenen Person nicht nur als Betroffensein empfunden, sondern *als* Verletzung anerkannt wird und in einen Zustand des Übelnehmens mündet, welches sich auf die verantwortliche Person bezieht.⁵¹ Soll es zu einem vergebenden Handeln kommen, muss sich beim Täter eine Haltung der Reue einstellen als Ausweis dafür, dass ein kritischer Selbstbezug zur Tat entwickelt worden ist. Erst darauf kann der Vergebende – in einem für ihn womöglich selbst nicht umweglosen Ringen⁵² – wohlwol-

⁴⁹ Karin SCHEIBER, *Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Tübingen 2006, 176; im Orig. alles kursiv; gegen Ende des Buches wird eine summierende Kurzfassung nachgetragen; sie lautet: »Was ist Vergebung? *Vergebung ist ein Akt moralischer Kommunikation, in dem als Antwort auf die Botschaft der Reue eine zuvor gestörte moralische Beziehung wieder hergestellt wird.*« (ebd., 315). – Zudem nutzt Scheiber die Sprechaktheorie von John Austin und John Searle dazu, den Akt der Vergebung näher zu bestimmen, wobei die Äußerung »Ich vergebe Dir« als ein ›exerzitiver‹ beziehungsweise ›konduktiver‹ Sprechakt zu verstehen sei (siehe 171 und 172; vgl. insgesamt Kapitel 5).

⁵⁰ Ich folge hier SCHEIBERS Näherbestimmungen; vgl. ebd., 266f., 272, 275 (mit einer Übersicht), 368.

⁵¹ Dazu Peter F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, in: *Proceedings of the British Academy* 48:1 (1962), 1–25.

⁵² In diesem Ringen zeichnet sich das ab, was in der kantischen Tradition *Selbstachtung* genannt wird: ›Zu leicht‹ und ›zu billig‹ darf die Vergebung nicht sein, um nicht ihren eigensten

lend reagieren, um die moralische Integrität des Täters als achtenswerte Person zuzugestehen. Nicht die Tat, sondern die frei tätige und insofern verantwortliche Person wird neu beurteilt. Doch selbst wenn diese Bedingungen der Vergebung vorliegen, folgt daraus keinesfalls ein vergebender Automatismus, da zu unterscheiden ist zwischen *konstitutiven* Voraussetzungen für die Möglichkeit der Vergebung und den Voraussetzungen für die *tatsächlich gelingende* Vergebung. Zudem ist Vergebung nicht einzufordern wie Gerechtigkeit, obgleich es die Möglichkeit gibt, dass die betroffene Person sich ihrerseits ins Unrecht setzt, wenn sie die Vergebung angesichts wahrhafter Reue dauerhaft ausschlägt.⁵³

Tut sie das nicht, kann es zum glückenden (Sprech-)Akt der Vergebung kommen, der zugleich einem Exemplar des Versprechens gleichen könnte, dem Versprechen nämlich, das zu Vergebende zwar nicht auszulöschen, aber doch nicht mehr auf es zurückkommen zu wollen und demzufolge auf weitere Forderungen symbolisch-ideeller oder gar materieller Kompensationen zu verzichten.⁵⁴ Die Frage jedoch bleibt, ob das Vergebungsgeschehen bereits damit an sein Ziel gelangt sei und jene dialogische Szene tatsächlich bis zu ihrem Ende mitverfolgt wurde. Eben dies ist zu bezweifeln.⁵⁵

Charakter einzubüßen. Reaktionen wie Ärger, Enttäuschung, Trauer müssen ›durchgearbeitet‹ werden, um die Möglichkeit zu sehen, vergeben zu können.

53 So WALDENFELS (s.o. Anm. 3), 624. – Sören Kierkegaard spitzt die Szene zu, indem er behauptet, dass sich »Versöhnlichkeit« (also nicht unbedingt die Vergebung selbst) dann wirklich zeige, wenn man nicht erst vergibt, sobald man darum gebeten werde, sondern wenn man Vergebung anbiete, wenn der andere damit am wenigsten rechne und man selbst dieser nicht bedürfe (so KIERKEGAARD [s.o. Anm. 31], 369).

54 Dazu auch Dietrich KORSCH, Art. »Versöhnung III«, in: TRE 35, 22–40, 22.

55 Es sei zumindest festgehalten, dass die obige Definition der Vergebung an bestimmten Punkten problematisch ist, etwa bei der Frage, ob Reue eine notwendige Bedingung der Vergebung bildet. Eben dieses Problem spitzt sich zu, wenn es um Gottes Vergebung geht. Wäre Reue auch für sie eine notwendige Bedingung, geriete jener Vergebungsbegriff in Konflikt mit der Rechtfertigungslehre und der dort behaupteten Bedingungslosigkeit göttlicher Vergebung. – Von weiteren, für den Vergebungsbegriff zentralen Problemen möchte ich hier absehen; dazu zählen u.a., ob es eine *Pflicht zur Vergebung* gebe (vgl. SCHEIBER [s.o. Anm. 49], 298), wie es um das Verhältnis von *Vergebung und Gerechtigkeit* stehe (vgl. Nicholas WOLTERSTORFF, Does Forgiveness Undermine Justice?, in: Andrew DOLE and Andrew CHIGNELL [Hg.], *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge 2005, 219–248) und ob *Vergebung eine Tugend* sei (vgl. Paul M. HUGHES, Art. »Forgiveness« [2010], in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/forgiveness/>).

III.2 Kurzes Innehalten: Wo liegt das Problem?

Genau hier könnte der Ort sein, an dem das Vergessen ins Spiel kommt. Die soeben verwendeten Metaphern des ›Nicht-Auslöschens‹ und ›Nicht-mehr-darauf-Zurückkommens‹ sind zwar Andeutungen dafür, dass der konkrete Akt der Vergebung über eine bedeutsame Nachgeschichte verfügt, aber diese Andeutungen blieben bislang überaus vage. Stellen wir uns vor, der Gegenstand der bereits bereuten Tat bliebe ›realpräsent‹ im Namen einer die Vergebung nicht wirklich zulassenden, sie teils festhaltenden, teils aber revidierenden Erinnerung – könnte dann nicht die Gefahr bestehen, dass die *memoria* ihrerseits nur neues Leid hervorbrächte, weil das Vergessen tatsächlich utopisch bliebe? Gliche die auf Dauer geschaltete Erinnerung nicht einem unguten Bekenntnis zu *de facto* unabgegoltenen Ereignissen, während das Vergessen die stete Selbstdementierung der Vergebung heilvoll unterbrechen könnte?⁵⁶ Untergräbt eine Vergebung sich nicht selbst, die die von Nietzsche (in etwas anderem Sinn) empfohlene Kunst des Vergessens zuungunsten wahrer Lebensdienlichkeit permanent abdrängt? Und verwirklichte sich diese *ars oblivionalis* nicht genau darin, dass sie – wie es sich für Kunstwerke zuweilen gehört – die Spuren der Erinnerung, die zum Vergessen führten, eigenhändig verwischt?

Was könnte es heißen, jene brisanten Fragen zu bejahen? Zunächst könnte es dazu führen, über die Versionen nachzudenken, in denen das Vergeben zum Vergessen ins Verhältnis gesetzt wird. Eine modale Relation würde vorsehen, das Vergessen als eine Vollzugsweise der Vergebung zu bestimmen (Vergabung *als* Vergessen); es könnte auch eine strikt synonyme Beziehung gemeint sein, sodass die Vergebung nichts anderes sei als ein Vergessen (*Vergeben als Vergessen*); oder aber beide gingen ein asymmetrisches Verhältnis ein, in dem das Vergessen eine Eigenschaft der Vergebung bildete (*vergessende* Vergebung); möglich wäre auch, die Asymmetrie normativ aufzuladen, sodass das Vergessen über die wahrhafte Vergebung entschiede: Wahres Vergeben müsste als ein durch das Vergessen qualifiziertes Vergeben charakterisiert werden (*vergessende Vergebung*).

Diese vier Lesarten bedienen sich einer *integrativen* Strategie, sodass das Vergessen direkt ins Vergeben eingezeichnet wird. Dieses Manöver jedoch führt auf zwei Probleme: Zum einen haben wir festgestellt, dass das Vergessen ein nicht-intentionales Vorkommnis ist, das im Medium zwischen Passivität und Aktivität verbleibt. Vergebung hingegen ist ein genuin absichtsvoller Akt, der in einer Intentionslosigkeit gerade seines ›Wesens‹ beraubt werden würde. Zum

⁵⁶ Dazu VIVIAN (s.o. Anm. 4), der im Anschluss an Miroslav Volf summiert: »Remembrance as confession, forgetting as forgiveness« (96).

anderen wird die mehrfach angesprochene Brisanz nun noch greifbarer, die darin besteht, das Vergeben einer durch blindes Vergessen legitimierten »Schlussstrichmentalität« anzugleichen, einem »Auslöschen«, das die Welt nach »Wille und Vorstellung« allzu bequemer Ignoranten kreiert, ohne diese vorgestellte Welt selbst zu ihrem ungewollten Recht kommen zu lassen.⁵⁷ Dies ist also das Problem: das Vergessen auf das Vergeben so zu beziehen, dass die hier skizzierte Inkompatibilität zwischen beiden umgangen wird, ohne das Vergessen zur Kurzform unverantwortlicher Blindheit beziehungsweise das Erinnern zum Summar unversöhnlicher Starrheit werden zu lassen.

III.3 Kann Gott vergessen? Ein metaphysischer Ausflug

Dass jedenfalls wir Menschen Gott vergessen haben, scheint für Autoren wie Paulus oder Augustinus ausgemacht zu sein. Sünde ist, mit Paulus, nichts anderes als Gottvergessenheit, während man, mit Augustinus, jene Sünde an den Anfang der vergesslichen Existenz zu setzen hätte, sodass daraus ein Vergessen ohne je Erinnertes resultierte. Wo soll der Vergessliche seinen Gott dann noch finden, wenn er zumindest nicht vergessen hat, dass er ihn vergaß? Augustinus dazu: »Sieh, wie weit ich herumgelaufen bin in meinem Gedächtnis auf der Suche nach dir, Herr, und ich habe dich nicht außerhalb seiner [der *memoria*] gefunden.«⁵⁸ Schon diese heilsame Introspektion könnte als Gottes Gegenwart verstanden werden, die deutlich macht, dass wir nicht vergessen sind, weil Gott als Zeichen seiner unverbrüchlich erinnernden Treue zu uns unserer gedenkt.

Gott vergisst uns also nicht, und dennoch kennt das biblische Zeugnis, insbesondere das Alte Testament, die Vorstellung von Gottes Vergessen in ganz unterschiedlichen Kontexten: als Verneinung des drohenden Vergessens: Gott werde den Bund der Väter nicht vergessen (Dtn 4,31); des Trostes, dass Gott die Armen nicht vergessen werde (Ps 9,19); des Dankes, dass Gott die menschlichen Missetaten vergessen lasse (Gen 41,51); der göttlichen Ankündigung, dass er die »Sünden wie den Nebel« austilgen werde (Jes 44,21f.; vgl. auch Ex 32,32f.: »Tilgung aus dem göttlichen Buch«) beziehungsweise der sündigen Taten nicht mehr zu gedenken (Jer 31,34); der Klage, dass Gott den Einzelnen oder ganz

⁵⁷ Diese Formulierungen sind Absicht; Leser von Thomas Bernhards Roman *Auslöschung* werden sich erinnern, dass einige der Protagonisten Schopenhauer lesen und die nur noch ausgelöschte Vergangenheit in jenem Wille zur Vorstellung herbeisehen; dazu WEINRICH, *Lethe* (s.o. Anm. 2), 256.

⁵⁸ AUGUSTINUS, Bekenntnisse X, XXIV.35 ([s.o. Anm. 20], S. 277).

Israel vergessen habe (Jes 49,14f.; Ps 13,2; 77,9f.); oder der Gewissheit, dass Gott seinem Sünder die Missetat gerade nicht vergessen werde (Jer 20,11; 23, 40).⁵⁹

In allen diesen Belegen ist vorausgesetzt, dass die Rede von Gottes Vergessen *sinnvoll* ist. Die metaphysische Tradition hat demgegenüber schon diese grammatische Voraussetzung in Frage gestellt, d.h. nicht schon die Feststellung, wonach Gott vergessen könnte, sei *falsch*, sondern bereits die Anwendung des Prädikats jener Vergesslichkeit sei *konfus*. Genau genommen infiziert diese Beobachtung jedoch auch die Rede von Gottes Erinnern, weil dieses unerschwerlich die Möglichkeit von Gottes Vergessen mit sich führt. Vielmehr müsste dann von einer grenzbegrifflichen *omnimemoria* gesprochen werden, die nicht allein alle Faktualitäten umfassen würde, sondern auch alle Eventualitäten; sie enthielte nicht nur das Geschehene, sondern auch das, was als nicht-realisierte Möglichkeit durch die tatsächlichen Ereignisse abgedrängt wurde – und vielleicht gar die Unmöglichkeiten. Um ein totales, ja unerbittliches Gedächtnis handelte es sich also, dem der argentinische Schriftsteller Jorge Borges ein literarisches Kontra-Denkmal gesetzt hat, indem er den Helden einer seiner Kurzgeschichten, Ireneo Funes, die lebensweltlichen Limitationen jenes allumfassenden, detailversessenen Gedächtnisses durchleiden lässt – bis zum tödlichen Zusammenbruch der Hauptfigur.

Ist Gott solch ein Ireneo Funes, nur ohne Passion? Darauf könnte man auf unterschiedliche Weise reagieren. Entweder meint man, Gott sei alles Logische möglich, und jenes grenzenlose Gedächtnis schwöre keinen Widerspruch herauf und müsste daher von Gott behauptet werden.⁶⁰ Oder aber man erkennt hier sehr wohl ein argumentatives Problem, da Denken den Besitz von Begriffen voraussetzt, Begriffe aber Abstraktionen von Einzelfällen bilden und insofern ein Element von Vergesslichkeit mit sich führen, wie schon Nietzsche wusste. Gott könnte folglich nicht denken, da er keine Begriffe bilden könnte.⁶¹ Sehen wir jedoch einmal von diesem Bedenken ab: Aus der Feststellung, dass Gott alles möglich sei, könnte man aber gerade auf das Gegenteil der obigen Folgerung schließen, zumal Gott nun auch die *ars oblivionalis* beherrschen müsste. Dann aber wäre er veränderlich, was sich offenbar zu einem Konflikt innerhalb der

⁵⁹ Eine sorgfältige Exegese dieser Stellen (die hier nicht einmal annähernd geleistet werden kann) hätte zudem verwandte Wortfelder und Vorstellungen hinzuzuziehen (etwa das Überdecken, Nicht-Anrechnen, das Rücken-Zukehren u.a.; zum Beispiel Ps 51,9: »Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden und tilge oder lösche aus alle meine Missetaten«). Die Fälle, in denen explizit vom Vergessen die Rede ist, decken bekanntlich das sachlich Gemeinte allein nicht ab.

⁶⁰ Die verbreitete These, Erinnerung gebe es nicht ohne Vergessen, würde dann auf Gott nicht zutreffen, wenn überhaupt noch von Gottes Erinnerung (oder Gedächtnis) gesprochen werden sollte; vgl. zu jener These schon HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s.o. Anm. 34), 345.

⁶¹ Vgl. LACHMANN (s.o. Anm. 27), 513.

metaphysischen Eigenschaftslehre entwickelt. Diese Spannung weitet sich zugleich auf die Vergebung aus, weil auch sie mit Gottes Unveränderlichkeit kaum zu vereinbaren ist. Für das Christentum hingegen ist alles entscheidend, dass Gott ein vergebender Gott ist – und nach einem prominenten Traditionsstrang ist er zugleich der Einzige, von dem sinnvoll gesagt werden könnte, dass er zu vergeben vermag.⁶²

Was ist aus dieser Konstellation zu lernen? Beide hier aufeinander treffenden Versionen, der biblische Anthropomorphismus und die Abstraktion metaphysischer Theologie, leiden an einem Gottesbild, das die alttestamentliche Bilderwelt eines personalen Agenten voraussetzen scheint, während die theologischen *metaphysica* diese Vorstellung lediglich ins Unendliche steigern. Der naheliegendste Ausweg besteht darin, diese Redeweisen auf nur uneigentlich-metaphorische Ausdrücke zu reduzieren. Will man diese im Vagen bleibende Rückführung nicht mit vollziehen, ist das Bild Gottes als vergesslicher Person zu verabschieden und sein Vergebungshandeln an uns anders zu verorten, als es noch die Metaphysik und – von Ferne – die Metaphorik wollten. Kierkegaard kann uns dabei behilflich sein.

III.4 Kierkegaard über die alles verdeckende Liebe

Wenn Gott vergisst, wie Kierkegaard meint, ist dies das Gegenteil seines Schaffens *ex nihilo*: Das Vergessen gleiche einer Anti-Schöpfung, indem etwas ins Nichts des Vergessens zurückgeholt werde; in *Der Liebe Tun* heißt es:

»Vergessen, wenn Gott es in Bezug auf die Sünde tut, ist das Gegenteil von Schaffen; denn Schaffen heißt, etwas aus nichts hervorbringen, Vergessen heißt, etwas ins Nichts zurücknehmen.«⁶³

Für Kierkegaard ist also die obige Frage zu bejahen: Gott kann vergessen, aber mehr noch: Gott vergisst, wenn es um die Sünde des Menschen und also um die liebende Vergebung geht. Der Zusatz, dass sich Vergebung im Modus der Liebe vollziehen müsse, ist Kierkegaard wichtig, da es Arten der Vergebung gebe, die

62 Zur Vergebung, die allein auf Gott bezogen wird, siehe Hans-Christoph ASKANI, Art. »Vergebung der Sünden IV«, in: TRE 34, 678–686, hier 683. Dann entsteht jedoch das Problem, dass auch von einer zwischenmenschlichen Vergebung die Rede ist, wie schon das Vater-Unser lehrt (»wie auch wir vergeben unserm Schuldigern«). Doch schon hier deutet sich die Antwort auf das Problem des Bezugs zwischen göttlicher und interpersonaler Vergebung an: dass nämlich zweite nur auf Grundlage der ersten möglich sei; dazu siehe ebd.

63 So KIERKEGAARD (s.o. Anm. 31), 326; die in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts III.4. auf diesen Text.

die Schuld eher vermehren als vermindern; erst die Liebe habe »genügend Behendigkeit, um durch ihre Vergebung die Sünde wegzunehmen« (325). Und von dieser Liebe gelte, dass sie tue, was sie sei, und sei, was sie tue. Wirken und Sein sind hier identisch (vgl. 309 und 310).

Interessant ist, dass in Kierkegaards »christlicher Erwägung« zu dieser Liebe nicht direkt Gottes Wirken im Zentrum steht, sondern die Wirklichkeit dieser Liebe zwischen Menschen, die *mit oder ohne* Gott ihr Leben *vor* Gott leben. Gottes liebendes Handeln ist hier dennoch stets mitgesetzt, da der Liebende, der sich selbst vergesse, von der Liebe selbst erinnert sei, während der nur sich selbst Liebende, der alles tue, um nicht vergessen zu werden, tatsächlich von dieser Liebe vergessen sei:

»Gott ist Liebe, und wenn ein Mensch aus Liebe sich selbst vergißt, wie sollte Gott seiner vergessen! Nein, während der Liebende sich selbst vergißt und an den anderen Menschen denkt, denkt Gott an den Liebenden. Der sich selbst Liebende setzt alles in Bewegung, er schreit und lärm und besteht auf seinem Recht, um sich gegen das Vergessenwerden zu sichern – und er ist dennoch vergessen: aber der Liebende, der sich selbst vergißt, an den erinnert die Liebe sich. Einer denkt an ihn, und daher kommt es, daß der Liebende empfängt, was er gibt.« (310)

Was wir hier vor uns haben, ist kein Beziehungsgeschehen mit drei gleichberechtigten Partnern, sondern ein dialogisches Geschehen zwischen einem Liebenden und einem Geliebten, welches sich in einem bestimmten *Modus* – dem der Liebe – vollzieht. Womit sich Kierkegaard voranging beschäftigt, ist die Beschreibung dieser tätigen Liebe.

Das die Liebe selbst bestimmende Wirken der Liebe bestehe, so Kierkegaard weiter, im Abdecken der Sünde und im Aussetzen des Entdeckens der Schuld (vgl. 311).⁶⁴ Die Mannigfaltigkeit der Sünde werde von der Liebe bedeckt, vielleicht gar gedeckt (1 Petr 4,8). Dies vollziehe die Liebe in unterschiedlichen Weisen, nämlich durch Verschweigen, durch mildernde Erklärung und durch Vergeben dessen, was sie nicht umhin kann zu sehen (vgl. 318). Die Liebe schweigt insofern, als das Weitererzählen der Vergehen anderer die Sünde nur vergrößere (so 319; vgl. auch Joh 8,1–11). Die Liebe mildert erklärend ab, da es immer die Erklärung als Element der Einbildungskraft sei, die etwas zu etwas mache, und daher vor die Wahl boshafter oder wohlwollender Explikate stehe, sodass sich die liebende Imagination stets für's Zweite entscheide (vgl. 321–323). Und die Liebe vergibt, indem sie wegnimmt, wovon nicht bestritten wird, dass es da ist;

⁶⁴ M. Jamie FERREIRA, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford 2001, bes. 173; vgl. insgesamt 169–178.

während die Sünde für alle sichtbar sei, müsse im Glauben auf das Unsichtbare gehofft werden, das diese Sünde wegnehme:

»Wie man nun durch den Glauben das *Unsichtbare* **zu** dem Sichtbaren **hinzuglaubt**, ebenso *glaubt* der Liebende durch die Vergebung das Sichtbare **hinweg**.« (325; alle Herv. im Orig.)

Dieses dreifache Tun der Liebe preist zugleich die Liebe selbst, und dieses Preisen müsse in Selbstverleugnung vollzogen werden, denn nur dann könne der Mensch Gott – die Liebe – festhalten. Selbstverleugnung aber meine, so Kierkegaard, dass man den Augenblick im Sinne des sofortigen Effekts und Gewinns aufgebe (vgl. 398 und 404).

Kierkegaards Liebeshymnus klingt wie ein Lob auf die durch Liebe manifestierte Blindheit, eine Liebe, die sich eines bloß auslöschenden Vergessens bedient und dadurch selbst schuldig macht, die endlich für eine billige Vergebung Pate zu stehen scheint, in der von der Reue des Gegenübers und der Verletzung des Betroffenen sorglos abgesehen wird. Nun hat Kierkegaard wenig dafür getan, diesem gründlichen Missverständnis aus dem Weg zu gehen. Das ändert jedoch nichts daran, dass es ein Missverständnis wäre, Kierkegaard so zu lesen. Was hier »in Form von Reden« gleichsam homiletisch nachgezeichnet wird, hat schon ein Woher, eine Herkunft. Derjenige, der hier liebt und in die vergebend-vergessende Liebe eingewiesen wird, weiß sich seinerseits schon geliebt und liebt gerade nicht in Ignoranz schweigend, wegerklärend oder voreilig vergebend, sondern in befreitem Hinsehen.⁶⁵ Und nur was aus diesem Tun der Liebe geschieht, die wirklich wahrgenommen hat, was sie liebt, ermöglicht ein Vergeben – und Vergessen. In jener verschwiegenen, mildernd erklärenden und vergebenden Liebe können wir diejenige – von Gott bestimmte – Existenzweise erkennen, die in eigener Betroffenheit und Verletzung durch das hindurchgegangen ist, was zu vergeben ist, um in Liebe wahrhaft vergeben zu können und vergessend zu »decken«.

III.5 Vergebung als Grund des Vergessens – Vergessen als Folge der Vergebung

Solange die Erinnerung als der einzig authentische Modus der Vergebung gelten darf, muss das Vergessen die Eigentlichkeit jener Vergebung nachhaltig bedrohen, um seinerseits zum Gegenstand wirklicher Vergebung zu werden: Gerade

⁶⁵ Vgl. ebd., 178; auch Dorothea GLÖCKNER, Das Versprechen. Studien zur Verbindlichkeit menschlichen Sagens in Sören Kierkegaards Werk *Die Taten der Liebe*, Tübingen 2009, 117.

die *ars oblivionalis* wäre ein erst noch zu vergebendes Kunststück. Doch die Selektivität der Erinnerung zwischen Unvermeidbarkeit und Abgründigkeit ist nicht *per se* der Garant des Heils, sondern mitunter selbst Teil des heilungsbedürftigen Problems. Sollte nicht die wirklich loslassende Vergebung das Ziel und der Grund der christlichen Hoffnung sein? Sollte die verletzende Vergegenwärtigung dessen, was gerade der Gegenstand liebender Vergebung ist, nicht zu ihrem Ende kommen? Stünde anderenfalls nicht doch dasjenige im menschlichen Zwischenraum, den das Vergessen im Namen wahrhafter Versöhnung als Telos der Vergebung für sich reklamieren müsste?⁶⁶

Was uns zögern lässt, diesen Fragen Raum zu geben und – mehr noch – sie schließlich zu bejahen, ist die bleibende Warnung, dass jenes Vergessen niemals zur existentiellen Nivellierung oder gar dogmatischen Wegrationalisierung der Treue zu dem führen darf, was in erinnerndem Bewusstsein vergeben zu werden erhofft wird. Was war, muss in einem schmerzvollen Hindurcharbeiten zu seinem unverbrüchlichen Recht kommen, wenn die Vergebung nicht ins Wertlose abgleiten soll. Die Differenz zwischen Geschichte und ihrer kreativen Aneignung im stets asymmetrischen Vergeben und verwahrenden Vergessen darf nicht einfach eingezogen werden.⁶⁷ Daher ist *Vergebung der Grund des Vergessens*.⁶⁸

Nun sahen wir aber auch, dass ein integratives Verständnis davon, wie sich Vergeben und Vergessen zueinander verhalten, auf Probleme stößt: Vergessen kann kein Modul einer vergebenden Intention sein (vgl. Abschnitt III.2); denn das Vergessen stellt sich ein, ohne jemals unmittelbar gewollt, sondern allein

66 Man erinnere sich an Luthers Erklärung der fünften Bitte im Vater-Unser: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern./Was ist das?/Wir bitten in diesem Gebet, dass der Vater im Himmel nicht ansehen wolle unsere Sünden und um ihretwillen solche Bitten nicht versagen, denn wir sind dessen nicht wert, was wir bitten, haben's auch nicht verdient; sondern er wolle es uns alles aus Gnaden geben, obwohl wir täglich viel sündigen und nichts als Strafe verdienen [...]« (Martin LUTHER, *Der Kleine Katechismus* [1529], in: BSLK, Göttingen 121998, 499–542, 514).

67 Dazu RICŒUR (s.o. Anm. 6), 138–141; Burkhard LIEBSCH, *Register einer kritischen Erinnerungskultur: Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, in: DERS. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 245–271, bes. 262–271.

68 Der Begriff des Grundes ist mit Bedacht gewählt – im Kontrast zur ›Ursache‹; denn Vergebung und Vergessen stehen, wie zu sehen war, nicht in einem Automatismus des Kausalen zueinander, sodass das Vergessen sich einstellen müsste, wenn der ›Bedingungskomplex‹ des Vergebens erfüllt sei; zum Unterschied zwischen den Begriffspaaren ›Ursache/Wirkung‹ vs. ›Grund/Folge‹ siehe Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 225f. (hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 2011, Bd. IV, 103–302, 255–257).

erhofft werden zu können.⁶⁹ Vergeben und Vergessen stehen daher nicht in einem integralen Verhältnis, sondern in einem *konsekutiven* Bezug: *Vergessen ist die Folge der Vergebung*. In jenem Bezug zwischen Vergebung und Vergessen zeichnet sich allerdings ein entscheidendes Ungleichgewicht ab: Während im soteriologisch relevanten Kontext Vergebung der *einzig Grund* des Vergessens sein darf, stellt das Vergessen keineswegs die *einzig mögliche*, immerhin aber eine *mögliche Folge* der Vergebung dar. Die Vergebung als der Grund des Vergessens darf jedoch nicht vergessen werden; oder theologisch zugespitzt: Die *memoria passionis* bürgt dafür, dass die einmal vollbrachte Vergebung der Grund bleiben kann, um heilvolles Vergessen ermöglichen zu können. Wenn es etwas gibt, das jenes Vergessen gründen könnte, dann ist es die Vergebung, die ihrerseits jedoch zugunsten des Vergessens nicht vergessen werden dürfte.

Die brisante Frage bleibt, ob es sich bei jenem Vergessen als mögliches und notwendig retardiertes Symptom glückender Vergebung um ein reversibles und insofern verwahrendes Vergessen handeln muss, ob mithin die durch Auslöschung gesetzte Unmöglichkeit, auf die zu vergebenden Ereignisse zurückzukommen, Element der Vergebung sei. Doch wer wollte diese Frage abschließend beantworten, statt sie zaghaft zu umkreisen? Der überaus schmale Pfad zwischen opportuner Lebensdienlichkeit und einer wahrhaften Vergebung, die nicht die Ereignisse und den Nächsten, wohl aber seine Schuld vergisst, wird bleiben.

Zwischen Vergeben als Grund und Vergessen als Folge bieten sich dann zwei wesentliche terminologische Verhältnisbestimmungen an: Entweder wird im Vergessen das Ziel der Vergebung gesehen und insofern das Vergessen zum Geschehen der Vergebung im engeren Sinn gezählt. Oder aber Vergebung wird streng auf das oben definierte und modal durch die Liebe Gottes bestimmte Geschehen bezogen, sodass das folgende Vergessen nicht Element der Vergebung zu nennen wäre, sondern beides, Vergeben und Vergessen, Sequenzen eines übergeordneten Heilsgeschehens bildeten, das Versöhnung genannt wird. Für beide Varianten gilt jedoch, dass die knapp erörterte Definition der Vergebung einer Erweiterung bedarf, die ausdrückt, dass Vergebung erst im Vergessen seine heilsame Vollendung findet.

Für die angebotene Lesart spricht gleichsam *sub contrario* die Instanz des Unvergebbaren, etwas, das sich prinzipiell vergeben zu werden verwehrt. Es war die Geste der Dekonstruktion, nun gerade diese Unmöglichkeit zur Bedingung wahrer Vergebung zu erklären: Erst das Unvergebbare verbürge die Mög-

⁶⁹ Ähnlich schon Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard BETHGE. Mit einem Nachwort von Christian GREMMELS, Gütersloh 1997, 9.

lichkeit der Vergebung, während das Vergebbare gerade nicht Gegenstand der Vergebung sei, so Derrida (in Analogie zu verwandten Manövern im Blick auf Gabe, Erfindung oder Ereignis).⁷⁰ Doch das Unvergebbare könnte auch dadurch gestiftet sein, dass sich ein Vergessen des Betroffenen nicht einstellen kann; die Unmöglichkeit zu vergeben gründete dann in dem existentiellen Ausschluss, jenes Ereignis durch die Vergebung hindurch verwahrend oder destruierend zu vergessen. Oder um noch einmal mit Nietzsche zu reden: Es tut zu weh, um aus dem individuellen Erinnern oder kollektiven Gedächtnis zu weichen. Eine kreative Auslöschung, die Neues eröffnete, verbietet sich hier, um beim Alten zu verbleiben. Eine als singulärer Akt verstandene Vergebung ist dann aussichtslos – und muss es sein –, weil ein Vergessen unmöglich bleibt.

Wenn jedoch die Liebe durch das vergebende Erinnern hindurchgehen kann und dies in Verschwiegenheit, mildernder Erklärung oder im neu und genau hinsehenden Vergeben tut, kann sich ein Vergessen einstellen: ein Vergessen des Betroffenen, das auch dem Täter verhilft, heilsam zu vergessen. Auf beiden Seiten könnte dann jene liebende Selbstlosigkeit entstehen, die sich selbst vergisst, aber doch selbst nie vergessen ist, weil Gott ihrer gedenkt.

Dieses Gedenken Gottes, so ist nun von Kierkegaard ebenso zu lernen, stellt kein Geschehen dar, das erst noch zum zwischenmenschlichen Vergeben hinzukäme. Es ist kein Supplement einer auch ohne das Wirken Gottes bestehenden Vergebung, sondern deren Vollzugsform in existentiellen Kontexten, von denen der Glaubende behauptet, jene Kraft der Vergebung sich nicht selbst gegeben zu haben. Dass Gott vergibt, meint dann gerade nicht die doppelte Täterschaft im Akt der Vergebung – durch den Menschen und durch Gott. Gemeint ist hingegen, dass jene Vergebung als uns selbst unmöglich bleibend und also allein von der Wirklichkeit Gottes gestiftet erfahren wird. Gottes vergebende Liebe ist der Modus zwischenmenschlicher Vergebung, die oft genug ohne diese Liebe am für sich Unvergebbaren und daher Unvergebbaren scheitern müsste.

Dass Gott vergibt – und schließlich vergisst –, heißt also nichts anderes, als dass sein Erinnern unser Vergessen ermöglicht. Gottes Wirklichkeit ist die im heilsamen Vergessen verwirklichte Vergebung von etwas, das ohne diese Wirklichkeit niemals vergeben werden könnte. Nur so kann wahrhaft Neues entstehen, indem das Alte verwahrend vergessen wird, und der Identität zwischen Alt

70 Siehe Jacques DERRIDA, *Psyche. Erfindung des Anderen* [1987]. Aus dem Französischen von Markus SEDACZEK, Wien 2011, bes. 79f.; DERS., *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* [2001], Berlin 2003, 26–37; dazu Inga RÖMER, *Eskapistisches Vergessen? Der Optativ des glücklichen Gedächtnisses bei Paul Ricœur*, in: Burkhard LIEBSCH (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 291–309, 300.

und Neu ein Ort *extra nos* zukommen mag. Gottes Erinnern gründet demnach unser vergebendes Vergessen, das als Folge der Vergebung nur erhofft werden kann. Der Inbegriff jener erfüllten Hoffnung ist das *in* Gottes Wirklichkeit vollzogene Vergessen, dessen theologisches Synonym ›Gottes Vergessen‹ ist. Das sich selbstvergessende Vergeben und das im Vergeben gegründete Vergessen sind demnach die soteriologischen Pointen für diejenige Wirklichkeit der Liebe, die allein der Glaube Gott nennt.⁷¹

⁷¹ Für aufschlussreiche Gespräche zum Thema danke ich Aleida Assmann, Annett Baumgärtel, Ingolf U. Dalferth und Peter Krummenacher. Außerdem haben mir zwei bisher unveröffentlichte Vorträge mit ähnlicher Problemstellung geholfen; sie stammen von Philipp Stoellger und Johannes Zachhuber. Letzterem sei dieser Text gewidmet – in Dankbarkeit für die gemeinsame Zeit in Oxford und für vieles mehr.